60e ANNEE (6 SÉRIE) N° 41 12 OCTOBRE 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

LA MORT DE LA SAINTE VIERGE
et la théologie mariale contemporaine

A propos des articles parus dans l'*Ami* (1949, p. 497-99, 727-29 ; 1950, p. 40-48, 109-10) un abonné nous demande de préciser quels genres de mort on peut, en convenance, attribuer à la Sainte Vierge, et quelle mort nous estimons la plus convenable.

Il est bien difficile de répondre à ces questions, dont la solution se meut dans le domaine des hypothèses. Les nombreux travaux publiés depuis quelques années sur l'Assomption ont évoqué fréquemment la question de la mort de Marie : les conclusions de ces études seront peut-être la meilleure réponse à donner à la curiosité de notre consultant.

* *

Plusieurs de ces études s'appliquent à nier ou à mettre en doute le fait de la mort de la Sainte Vierge.

Le remarquable ouvrage du P. Jugie [1], dans sa dernière partie, veut établir l'immortalité *de droit* de la Sainte Vierge et suggérer son immortalité *de fait*. Pour cet auteur, on s'en souvient, l'immortalité de droit est incluse dans le privilège de l'Immaculée Conception.

Préservée de toute souillure de la faute originelle... Marie a droit à tout le bloc des dons surnaturels et préternaturels de l'état d'innocence... Elle est par le fait même préservée de la nécessité de mourir... Elle a droit à l'immortalité corporelle (p. 550).

En fait, différents arguments de convenance nous incitent à croire à l'immortalité de Marie (cf. *Ami*, 1950, p. 47). Toutefois, conclut le P. Jugie,

nous n'entendons nullement décider si Marie est morte ou si elle est restée immortelle. Pour décider, il faudrait des preuves décisives en faveur de l'une des deux thèses... Or... ces preuves manquent aussi bien pour l'une que pour l'autre (p. 582).

Avant le P. Jugie, l'immortalité de droit avait été défendue au Congrès marial de Rennes, en 1924 [2] :

Nous avons affirmé en Marie Immaculée *le don préternaturel d'immortalité*... Marie Immaculée, avec la grâce pure et parfaite, a gardé les dons connexes avec cette grâce : cela de soi et de droit. Et c'est pour cela que Marie est Vierge pure parfaitement (don d'intégrité). Quant aux dons d'impassibilité et d'immortalité, Marie, comme Jésus, les avait, non par transformation intrinsèque de leur nature, mais par droit absolu : droit que Dieu limita en fait, pour les besoins de la rédemption, et uniquement dans la limite de ces besoins ; ...Si de fait Marie est morte, c'est quelle a pris de la mortalité ce qui était nécessaire pour son office de Corédemptrice, tout en gardant son plein droit d'immortalité (p. 27).

C'est donc l'union de Marie à Jésus dans l'œuvre de la Rédemption qui explique le *fait* de la mort de la Mère de Dieu : « par état essentiellement unie à Jésus en tous ses mystères, par état aussi et de par sa fonction (elle) devait mourir comme Jésus » (p. 28).

Depuis 1924, la thèse de l'immortalité de Marie a fait son chemin. En 1944, le P. Jugie la suggérait encore presque timidement. Depuis un an, divers auteurs la proposent avec assurance. A Rennes, on avait parlé d' « un Dr Dominique Arnaldi [3] qui, à Gênes, écrit en 1879 un volume *Super transitu B. M. Virginis*, où il affirme que l'immaculée n'a pu mourir » (p. 19). Le P. Giacinto Ameri, O.F.M. s'efforce aujourd'hui de remettre en honneur sa doctrine, tant au sujet de l'Assomption que de l'immortalité de Marie.

Arnaldi s'est attaché tout d'abord à résoudre deux difficultés. La première est tirée de la corédemption mariale. Si Marie a dû souffrir avec Jésus afin de participer à notre rédemption, c'est qu'elle participait de la passibilité naturelle à l'homme, et la mort est la suite naturelle de cette passibilité. Mais les souffrances de Marie à la Croix, tout comme celles de Jésus, sont des passions *per-*

[1] M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Vierge*. Cité du Vatican, 1944. — Voir *Ami*, 1946. p. 79 ; 1950, p. 40 s.

[2] Congrès marial de Nantes, tenu en 1924 : *L'Assomption de la B. V. M.*, Paris, 1925. — Voir *Ami*, 1926, p. 455 s.

[3] Dominique Arnaldi, né le 4 février 1818 à Castellaro (dioc. de Vintimille) entra le 9 nov. 1836 dans la Compagnie de Jésus. Les lois persécutrices de 1848 l'obligèrent à rentrer dans sa famille. Déjà prêtre, il fonda, à Gênes, en 1855, l'Institut Arnaldi pour préparer la jeunesse à l'Académie navale de Livourne. A la fermeture de son institut (1887), Arnaldi sollicita sa réintégration dans la Compagnie de Jésus : il l'obtint en 1890 et mourut le 28 février 1895. Œuvres de théologie mariale : *Super Transitu B.M.V.*, *Note illustrative*, *Tradizione delle Chiesa sul transito di Maria*, *Patrologia latina*, deux opuscules édités sous le pseudonyme d'*Andricomio*, un troisième *Anonimo*, et enfin *La definibilità*. Un opuscule *Sopra l'Oremus della Immacolata Concezione*, publié sans *Imprimatur* lui attira une protestation publique de l'archevêque de Gênes. — Cf. Ameri G., *Domenico Arnaldi. Appunti bio-bibliografici*, dans les *Studia Mariana*. I. Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia, Roma, 1948, p. 379-401.

[4] G. Ameri, O.F.M., *La dottrina di Domenico Arnaldi sull' Assunzione della Beata Vergine Maria*, dans *Marianum*, 1950, p. 56-87, 141-169.

fectives, puisqu'elles ont pour objet la rédemption du genre humain. La mort serait en Marie une passion de *pénalité* et, à ce titre, ne peut se concevoir en cette Vierge toute sainte. Une seconde difficulté pourrait être tirée de la mort de Jésus. Mais la mort de Jésus, mort d'un homme-Dieu, est une mort « active, théandrique et digne seulement d'un Dieu ». Aucune ressemblance avec la mort que Marie aurait pu subir : « Autant la mort active est nécessaire dans le Rédempteur qui, par elle, répare ou préserve, autant elle est impossible dans la créature rachetée, soit par réparation, soit par préservation » (p. 145). Et voici quelques-unes des conclusions d'Arnaldi :

1° La Vierge n'a souffert et ne pouvait souffrir aucune pénalité. 2° Les passions de Marie sont des passions perfectives et propres à l'état premier d'innocence. 3° La Bse Vierge ne peut être dite sujette à la mort en raison des souffrances extrêmes qui ont fait d'elle la Reine des Martyrs ; 4° Bien plus, Reine des Martyrs sans subir l'épreuve terrible de la mort, elle doit logiquement être dite immortelle ; 5° Son immortalité n'était pas seulement l'immortalité concédée à Adam innocent ; elle comportait en outre la vertu intrinsèque d'une immortalité propre à la maternité divine ; 6° Tout cela en dépendance du don de la justice originelle (p. 86, note).

Pour le peuple chrétien, la fête de l'Assomption n'est que la fête du passage de la Vierge de cette terre au ciel et c'est là le seul sujet de joie dans l'Eglise (p. 156).

* *

Ne quittons pas *Marianum*. En 1950, le P. Tiburce Gallus, S. J., y entonne une hymne *Ad « immortalitatem » B. M. Virginis* [5]. L'auteur n'ignore pas que beaucoup de théologiens ont considéré le fait de la mort de Marie comme une « doctrine traditionnelle » dans l'Eglise. Et cependant, dit-il, aucune raison valable ne peut rattacher le fait de la mort de Marie à une vérité révélée. Dans un récent article de la *Revue ecclésiastique du Brésil*, le P. Bonaventure Kloppenburg, O.F.M., énumère vingt-et-une causes possibles de la mort de Marie [6]. Une seule lui semble devoir être retenue : la Vierge a dû mourir, parce que Corédemptrice. Raison de nulle valeur, reprend le P. Gallus : si Marie avait dû mourir en tant que Corédemptrice, sa mort aurait dû coïncider avec celle du Rédempteur, présenter les mêmes caractères de souffrance, et l'œuvre de la corédemption objective n'aurait pas eu son entier accomplissement au Calvaire. De plus, le lien causal qui, dans la révélation, unit la mort au péché, ne saurait aucunement se rencontrer en la Vierge. Qu'on n'objecte pas enfin la « nécessité de nature » dont parle le concile de Milève : cette nécessité se réfère à la nature *pécheresse*. Ni historiquement, ni dogmatiquement, le fait de la mort de Marie n'est constatable.

On fait appel à une « tradition universelle et constante ». Si la tradition concernant l'Assomption elle-même est recevable — malgré les apocryphes *Transitus Mariæ* — c'est qu'elle s'appuie sur des raisons dogmatico-scripturaires. La tradition concernant la mort de Marie n'est pas recevable, parce qu'elle est primitivement issue du préjugé erroné que Marie avait été englobée par Dieu dans la déchéance du péché originel. Aucune raison valable ne milite donc de ce chef en faveur de la mort de la Mère de Dieu.

Que de raisons, au contraire, en faveur de son immortalité ! L'antithèse Eve-Marie est la première de ces raisons. Dieu menace et frappe Eve de la mort en raison de son péché : Marie, opposée à Eve, ne saurait donc être atteinte par la sanction divine. — De plus, au dire de tous, la corruption du tombeau ne pouvait atteindre le corps de Marie qui avait abrité le Verbe fait chair. Pourquoi la mort, principe naturel de cette corruption, aurait-elle pu l'atteindre ? — La Sainte Ecriture elle-même fournit un témoignage en faveur du privilège marial de l'immortalité. Dans la Genèse (ch. III), Dieu commence par maudire le serpent (℣. 14) : puis il annonce la femme qui ne doit avoir qu'inimitiés avec le démon (℣. 15) et c'est seulement ensuite qu'il promulgue les châtiments qui frapperont les coupables, châtiments dont le couronnement est la mort (℣℣. 16-19). Il semble donc bien clair que la femme annoncée au ℣. 15 n'est pas englobée dans la sentence de mort. — La bulle *Ineffabilis*, indiquant en Marie une « plénitude d'innocence et de sainteté », la plus grande qui puisse être conçue en dessous de Dieu, exclut le tout du péché originel et donc la mort qui en est la conséquence. — Le triomphe de Marie sur le démon ne serait pas complet — *amplissimum triumphum*, dit la bulle — si la Vierge n'avait pas été dotée de l'immortalité. — Enfin l'immortalité ne peut pas ne pas avoir été l'apanage de la Vierge immaculée et corédemptrice, tant elle est en harmonie avec les autres privilèges et grâces dont Marie fut dotée.

* *

En fait, qu'a pensé l'Eglise au sujet de la mort de Marie et comment les théologiens ont-ils présenté cette pensée ? Divers auteurs nous l'ont dit depuis deux ans.

Au congrès marial du Puy-en-Velay (1949) [7], le P. Piana, O.F.M., a précisé l'attitude de l'ordre franciscain au xv^e siècle [8]. Dès l'entrée en matière, sa prise de position est très nette.

Que l'existence terrestre de la Vierge se soit réellement terminée par la mort, la chose n'est pas douteuse pour nos auteurs. L'idée de l'immortalité corporelle de Marie leur était complètement étrangère, comme d'ailleurs aux écrivains des siècles antérieurs de la scolastique, sans aucune exception, et quelle que soit l'Ecole à laquelle ils appartenaient. La plus grande partie des auteurs l'affirme comme un fait indiscuté ; quant à ceux qui n'en parlent pas, ils le supposent (p. 63-64).

Toutefois la raison sur laquelle s'appuie ce sentiment a varié considérablement du XIIIe au XVe siècle. Au XIIIe siècle la conviction générale était

[5] Gallus, Tiburtius, S. J., *Ad « immortalitatem » B. M. Virginis*, dans *Marianum*, 1950, p. 26-55.

[6] Bonaventura Kloppenburg, O.F.M., *Questões Teologicas em torno da Morte da Madre de Jesus*, dans *Rev. Ecl. Brasileira*, 1949, p. 507-533.

[7] Congrès marial du Puy-en-Velay, 11-15 août 1949 : *L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, Paris, Vrin, 1950.

[8] Célestin Piana, O.F.M., *L'Assomption de la Vierge et l'Ecole Franciscaine du XVe siècle*, p. 57-100, § II, *La mort de la Vierge*, p. 63-73.

encore que la Vierge a contracté le péché originel — (qu'on se rappelle S. Bernard et S. Thomas) — et que sa mort en est la conséquence. Mais après Duns Scot, les théologiens franciscains, tout en acceptant le fait de la mort de Marie, lui trouvent une explication nouvelle. Tandis que les théologiens dominicains « maculistes » insistent sur le péché originel, cause de la mort de Marie, les franciscains « immaculistes » enseignent que « le Christ a préservé Marie du péché originel, en lui laissant cependant les peines qui, noblement supportées, devenaient une source de mérites » (p. 69). Ou bien encore, avec le Bienh. Michel Carcano († 1484) :

La Vierge Marie étant de la race d'Adam, ses parents lui ont transmis la peine attachée au péché originel, non le péché lui-même, parce que Dieu ne l'a pas voulu. On peut fort bien ne pas avoir le péché originel et en subir les conséquences, y compris la mort, comme on le voit en ceux qui ont été baptisés (p. 70) [9].

Argumentation encore bien hésitante, mais qui du moins avait le mérite, tout en rattachant la mort de Marie au péché originel, d'exempter la Vierge-Mère de toute tache. D'autres causes que le péché d'origine auraient pu être invoquées. C'est ce que, dans une sorte d'intuition, entrevit Bernardin de Bustis :

Les causes de la mort sont nombreuses. Du fait que l'une d'entre elles est exclue, il ne s'ensuit pas que la mort est supprimée, car d'autres causes naturelles ou surnaturelles ont pu agir. C'est pourquoi on ne peut considérer comme valable ce raisonnement : Marie est morte, donc elle avait contracté le péché originel (p. 73) [10].

Dans les Journées d'études mariales de Montréal (Canada) [1], le P. Longpré, lui aussi, avait esquissé l'évolution des théologiens franciscaines « autour de la mort de Marie » [2].

L'Ecole scotiste a maintenu *le fait* de la mort de Marie et le P. Longpré livre à ce sujet un texte encore inédit du Docteur subtil [3]. Un motif supérieur y est indiqué de la mort de la Sainte Vierge :

Le Christ Jésus a mérité à la Vierge l'exemption de la tache originelle — peine plus lourde que la mort corporelle — ; mais il a voulu lui laisser les pénalités qui ne sont pas des fautes, parce qu'elles sont matière à vertu. Sans doute, le Christ aurait pu choisir pour sa mère la gloire immédiate, l'immortalité de fait (*potuit Matri mereri gloriam a principio)*, mais il est plus glorieux pour la Vierge d'acquérir la gloire par ses mérites que sans leur concours ; et c'est pour ce motif qu'elle n'a pas été préservée en fait de certaines pénalités susceptibles d'accroître le mérite (p. 214).

La même explication se retrouve chez François de Mayronnes, Jean de Ripa et, plus tard, au XVII[e] siècle, contre quelques théologiens espagnols qui soutinrent l'immortalité de fait, par Thomas Francès de Urrutigoiti et par Luc Wadding [4]. Ainsi, quoique défenseurs de l'Immaculée Conception, les scotistes n'ont pas accepté la thèse de l'immortalité mariale. Pour eux, l'objet secondaire de la croyance et du culte de l'Assomption, c'est bien la mort de Marie, condition de sa résurrection et de sa glorification.

* *

Il est intéressant d'interroger maintenant l'Ecole de S. Thomas. Le P. Parent, O. P., lui aussi, parla de la mort de la Sainte Vierge, aux Journées de Montréal [5].

La première partie de son étude est une réfutation directe des arguments tirés de l'Immaculée Conception en faveur de l'immortalité de la Vierge. L'exemption du péché originel, avait dit le P. Jugie, comportait l'immortalité de droit, sinon de fait et replaçait Marie dans la condition même d'Adam. Par des arguments que nous avons nous-mêmes développés ici, le P. Parent estime ne pouvoir souscrire à cette thèse :

La prétendue inclusion de l'immortalité de Marie dans son Immaculée Conception repose sur deux postulats qui ne résistent pas à un examen critique : 1° une notion éclectique du péché originel qui ne distingue pas suffisamment son essence et ses suites ; 2° la supposition gratuite que l'exemption du péché originel doit mettre la Vierge dans la condition d'Adam innocent, alors qu'elle a un tout autre but (p. 286).

Bien au contraire, la mort de Marie présente une « très haute convenance » que le sens chrétien a toujours reconnue. Dès l'antiquité, il semble bien que la mort de Marie fut généralement admise ; et il n'en est pas autrement dans les siècles suivants quand s'affirme la croyance à l'Assomption. On n'hésite pas à faire appel à une intervention surnaturelle pour la résurrection anticipée de Marie, mais on continue à trouver tout à fait normal que la Vierge se soit soumise à la loi universelle de la mort. On n'éprouve aucune répugnance à admettre la mort de Marie, mais on se refuse toujours à penser qu'elle ait pu subir la corruption du tombeau. Selon S. André de Crète, « Marie s'est soumise à la mort dans la mesure où cela était nécessaire pour payer tribut aux lois naturelles » [6]. Même réflexion chez S. Germain de Constantinople et S. Jean Damascène. En Occident, le Pseudo-Augustin ne parle pas autrement : « Nous n'hésitons pas à dire que Marie a subi la mort temporelle que même son Fils, qui est Dieu et homme, a certainement éprouvée selon la loi qui atteint tout homme ; et tout cela parce qu'il a pris la nature humaine dans le sein de Marie » [7].

C'est donc une ressemblance aussi parfaite que possible entre la Mère et le Fils qui nous fait discerner la véritable signification de leur mort.

Pour l'homme pécheur, la mort est, en fait, la peine du péché, même si chez le chrétien elle est transformée

[9] *Quadragesimale seu sermonarium de pænitentia duplicatum* : sermo VII in festo Conceptionis Virginis, Venise, 1487, fol. 12 b.

[10] *Mariale*, pars I, serm. 2, pars II (fol. 8 d - 9 c).

[1] *Vers le dogme de l'Assomption*. Journées d'études mariales. Montréal, 12-15 août 1948. Edit. *Fides*, Montréal-Paris.

[2] E. Longpré, O.F.M., *L'Assomption et l'Ecole Franciscaine*. § II, *Autour de la mort de Marie*, p. 209-215.

[3] *Lecture* inédite du ms. 439 de la cathédrale de Prague.

[4] Luc Wadding, *Immaculatæ Conceptioni Beatæ Mariæ non adversari ejus mortem corporalem*, Rome, 1645.

[5] Joseph-Marie Parent, O. P., *La Sainte Vierge est-elle morte ? (Vers le dogme de l'Assomption*, p. 277-292).

[6] *Homil. I in dormitionem S. Mariæ* (P. G., t. XCVII, 1048).

[7] *Liber de Assumptione*, 2 (P.L., t. XL, 1144).

par la grâce en acte méritoire. Mais pour Marie comme pour le Christ, elle a d'emblée une autre signification. Acceptation libre d'une loi de nature issue de la sagesse divine, la mort ne comporte par elle-même aucune imperfection qui ne convienne à la sainteté de Jésus et de sa Mère. Bien plus, elle est l'expression de la plus haute charité, selon la parole du Christ : « Personne n'a plus d'amour que celui qui offre sa vie pour ses amis » (Jo., xv, 13). Dans l'économie actuelle du salut, la mort a une valeur satisfactoire et exemplaire qui explique que le Christ l'ait préférée, pour lui-même et pour sa Mère, au don préternaturel de l'immortalité (p. 290-91).

De plus, le fait que la Vierge soit morte et ressuscitée comme son divin Fils ne peut qu'accroître notre confiance en elle : Marie a connu le moment de la mort ; son assistance à cet instant suprême n'en sera pour nous que plus efficace.

Dans *Maria* [8], le P. M.-J. Nicolas esquisse en quelques lignes, la raison profonde de la mort de Marie :

L'immortalité est un don qu'il faut comprendre. Il ne semble pas que le corps du premier homme ait été construit de manière à ne pas mourir. Il est de l'essence du composé humain de vieillir et de se défaire. Le don d'immortalité venait sans doute du dehors, de ce fruit mystérieux de l'arbre de vie, de cette restauration constante des forces qui éloignaient la mort... L'immortalité n'a donc pas été donnée à Marie avec la grâce. Elle restait mortelle, mais la mort était pour elle comme une sorte de violence opposée à la grâce qui remplissait son âme et qui impliquait la parfaite victoire de l'esprit sur la chair. La mort de Marie va donc apparaître comme à la fois naturelle et contraire à la conduite normale de la Providence sur elle. Ce sera l'une des raisons majeures pour lesquelles la croyance à l'Assomption s'établira dans l'Eglise (p. 730).

* *

Le P. Boyer, S. J., professeur à l'Université grégorienne, n'est pas d'un autre avis. Au congrès marial du Puy-en-Velay, il a rappelé « les raisons de la mort de la Très Sainte Vierge » [9].

Comme le P. Parent, il élimine l'argument de l'Immaculée Conception. Sans doute, si la raison de la mort était uniquement le péché, la Vierge ne serait pas morte. Mais les privilèges de Marie ont été fixés en fonction de sa dignité et de son rôle :

En même temps que par l'exemption du péché originel, elle était établie dans l'innocence qui convenait à la Mère de Dieu, la suite de sa condition terrestre était ordonnée, comme il convenait, selon cette même dignité et selon sa mission de corédemptrice. Comme à aucun moment elle n'a été placée dans un paradis terrestre, elle n'a été à aucun moment regardée simplement comme revenue, pour ainsi dire de droit, à la condition entière d'Adam et d'Eve avant leur chute. La grâce de préservation qui lui avait été accordée en vue des mérites de son Fils l'introduisait dans un ordre nouveau, qui est celui du second Adam, et non plus du premier. Le fait de sa conception immaculée n'est donc pas à invoquer pour mettre en doute la réalité de sa mort (p. 127).

[8] *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert du Manoir, t. I, Paris, Beauchesne, 1949. — Voir *Ami*, 1950, p. 33-40.

[9] Ch. Boyer. *Raisons de la mort de la Très Sainte Vierge* (dans *L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, p. 125-134).

Puisant dans le recueil du P. Balic [10], le P. Boyer indique le sens des témoignages historiques et liturgiques en faveur de la mort de la Vierge. Il montre ensuite la haute convenance de la mort de Marie relativement au mystère de notre rédemption. Et c'est là, lui semble-t-il, la raison fondamentale à invoquer :

Pour mieux accomplir son œuvre rédemptrice, Jésus a pris pour lui et a réservé à sa Mère la condition de l'humanité après la chute, à l'exception seulement de ce qui aurait été un obstacle. La mort faisait partie de cette condition et, pouvant servir au salut des hommes, Jésus l'a prise pour son lot et il en a fait le lot de sa Mère. L'argument nous paraît même si pressant qu'il vaudrait encore dans l'hypothèse que nous avons rejetée d'un droit qu'aurait eu la Vierge à ne pas mourir. Même en ce cas, le principe qui exige la plus grande conformité possible entre la Mère et le Fils aurait été plus fort que ce droit et l'on devrait penser que Dieu le suspendit ou, si l'on veut, que Marie elle-même y renonça (p. 131) [1].

A cette raison fondamentale, le P. Boyer en ajoute deux autres : la mort de Marie peut servir de modèle et de réconfort aux mourants ; et, de plus, elle contribue à sauvegarder la vérité de l'Incarnation en montrant la réalité de son humanité et, par là même, de celle de son Fils.

* *

La théologie mariale contemporaine s'attache donc plutôt à prouver qu'à révoquer en doute la réalité de la mort de la Vierge-Mère. Chacune des deux thèses part d'un sentiment de grande piété envers Marie. Les partisans de l'immortalité de droit et de fait veulent ajouter un fleuron de plus à la couronne déjà si riche de notre Mère du ciel. Les partisans de la réalité de la mort montrent le lien intime qui unit, dans l'accomplissement du mystère de notre salut, le Sauveur et sa Mère. On ne peut nier cependant que ces derniers semblent

[10] Carolus Balic, O.F.M., *Testimonia de Assumptione B. Virginis Mariæ ex omnibus sæculis*. Pars prior. Rome, 1948.

[1] Pensée déjà développée par le P. Parent, *art. cit.*, p. 283-84. « La fin principale de l'Immaculée Conception est selon l'enseignement de l'Eglise, de donner au Christ une mère sans tache... Ne doit-on pas alors juger de la condition exceptionnelle qui est la sienne, d'après celle de son Fils plutôt que d'après celle d'Adam ?

N'est-il pas tout indiqué qu'elle ressemble davantage à son Fils qu'à nos premiers parents ? Et, puisque le Christ, si étranger qu'il fût au péché, a voulu assumer un corps passible et mortel, il convenait souverainement que sa Mère fût elle aussi passible et mortelle... La Conception immaculée de Marie, comme toutes ses prérogatives, dérive de la grâce du Christ et appartient à l'économie de la Rédemption. »

Dans *Assomption de Marie* (Journées de Lyon, 11 et 12 sept. 1948), Paris, Vrin, 1949, le P. Dillenschneider, décrivant « l'état actuel de la question et les positions de la théologie contemporaine », fait opportunément remarquer que telle est aussi la position de Scheeben (p. 23) : « En raison de son impeccabilité et notamment de sa totale exemption du péché originel, Marie n'était pas juridiquement soumise à la mort... La mort perd ses exigences sur la nature si la personne qui l'investit possède un droit surnaturel à l'immortalité. Or un pareil droit eût été sans aucun doute fondé en Marie par la grâce de sa Maternité, *si par cette grâce même elle n'avait été Mère du Rédempteur. C'est l'économie de la Rédemption qui postulait avec la mort du Christ la sienne propre.* » (*Die Bræutliche Gottesmutter*, Paderborn, 1937, p. 140).

plus près de la vérité et du courant traditionnel qui a inspiré les docteurs et les théologiens.

Au point de vue du dogme qui va être défini, la question de la mort de Marie présente un certain intérêt. Sans doute, si la définition qu'on attend inclut les deux vérités que le sens chrétien a toujours professées — le corps de Marie exempt de la corruption du tombeau et sa glorification dans le ciel — le dogme de l'Assomption sera suffisamment défini. Mais il n'est pas impossible, pour mieux marquer le rôle de la mort dans le mystère de la glorification de Marie, que la définition en fasse mention expresse. Ne lisons-nous pas, dans la secrète de la fête de l'Assomption, ces paroles significatives : « Que la prière de la Mère de Dieu secoure ton peuple, et, *quoique nous sachions qu'elle a quitté la terre selon la condition de la chair*, que nous la sentions intercéder auprès de toi dans la gloire céleste ».

Il serait, enfin, inexact d'affirmer que le genre de mort qu'a pu subir la Sainte Vierge a laissé indifférents les mariologues contemporains.

Dans son ouvrage, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* qui vient d'être réédité (préface-introduction du P. Rondet), le P. Terrien fait allusion (t. II, p. 328) à l'étrange opinion de quelques anciens auteurs, selon lesquels, pour vérifier la prophétie du vieillard Siméon (Luc, II, 35) (« un glaive transpercera ton âme »), la Sainte Vierge serait morte martyre, en répandant son sang pour Jésus. S. Epiphane y fait allusion [2]. L'oracle fut accompli d'une façon différente, sur le Calvaire, où Marie, par ses souffrances unies à celles du Christ, a mérité le titre de « Reine des Martyrs ». S. Ambroise avait déjà réfuté d'un mot cette opinion : *Nec littera, nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse : non enim* anima *sed* corpus *materiali gladio transverberatur* [3].

Pour accomplir l'œuvre de notre rédemption, le Christ n'a pas voulu prendre dans son corps tous les genres de misères physiques, mais seulement celles qui pouvaient lui permettre de satisfaire pour les péchés des hommes [4]. Acceptant la mort, il en a refusé les suites humiliantes, où la chair se décompose et se corrompt. Il est difficile de croire qu'il ne l'a pas voulu également pour sa mère :

> Je ne peux me représenter, écrit Terrien, cette mère de la Vie, courbée sous le poids de la vieillesse et des infirmités, triste débris d'elle-même, plus semblable à un cadavre qu'à une personne vivante. Dans cette dégradation de l'être humain, je ne reconnaitrais pas celle dont la virginale beauté ravissait le ciel même ; et je me demanderais, sans y trouver de réponse plausible, pourquoi le Seigneur aurait permis au péché d'imprimer ses honteux vestiges sur une chair qui ne fut jamais à lui. Non, ce n'est ni la caducité ni la maladie qui, par leur action dissolvante, ont séparé le corps de Marie de son âme immaculée (p. 325).

La vraie cause prochaine de la mort de la Sainte Vierge a été entrevue par les Pères : la mort de Marie est à leurs yeux comme un doux sommeil : de là le terme de *Dormition* par lequel ils désignent cette bienheureuse mort. Les modernes ont traduit cette pensée en disant que Marie est morte dans un élan d'amour. On connaît le délicieux chapitre où S. François de Sales [5] explique la différence des trois expressions : mourir *dans* l'amour, c'est-à-dire dans la grâce et la charité, ce qui est l'apanage de tous les amis et élus de Dieu ; — mourir *pour* l'amour, c'est-à-dire donner sa vie pour une fin de charité, comme l'ont fait les martyrs ou encore ceux qui rapportent leur mort à l'amour de Dieu par l'acceptation qu'ils en font ; — mais mourir *d'*amour ou *par* l'amour, c'est n'avoir pour cause prochaine de sa mort que l'amour lui-même. Et c'est de cette façon que tous nos auteurs conçoivent la mort de Marie [6]. Ils aiment à rappeler la phrase de S. François de Sales : « Il est impossible d'imaginer que cette vraye Mère naturelle du Fils soit morte d'autre sorte de mort que de celle d'amour ; mort la plus noble de toutes, et due par conséquent à la plus noble vie qui fut oncques entre les créatures ; mort de laquelle les anges mesmes désireraient de mourir, s'ils étaient capables de mourir » [7]. Suarez [8] ne parle pas autrement et, sur ce même thème, Bossuet a des accents magnifiques :

> Vous ne chercherez pas, dit-il d'autres causes de la mort de la Sainte Vierge. Son amour était si ardent,

[2] En ce texte du Panarion (Hær. LXXVIII, 24 *PG.*, XLII, 737), le P. Jugie a cru pouvoir trouver une légère indication en faveur de sa thèse, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 77-81. — Une bonne mise au point par G. Jouassard, *Etudes mariales : L'Assomption corporelle et la patristique*, dans les « Journées de Lyon » (1948), Paris, 1949 (p. 100-103).

[3] S. Ambroise, *In Lucam*, c. 2, n. 61 ; *PL.* XV, 1574.

[4] Cf. S. Thomas, III[a], q. 14, a. 4. Dans cet art. 4, c'est l'ad 2 qui est le plus explicite : « (Le Christ) n'assuma nos déficiences (corporelles) qu'en vue de satisfaire pour notre péché, et non parce qu'elles lui convenaient d'une manière absolue : aussi ne devait-il pas les assumer toutes, mais seulement celles qui lui permettraient de satisfaire pour le péché de toute la nature humaine. »

[5] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, c. 13 et 14.

[6] Ainsi les théologiens du Congrès Marial de Nantes, 1924, estiment que la mort de Marie fut « une mort ineffable de pur amour de Dieu » : flamme d'amour divin débordant sur la sensibilité et la consumant en un instant peut-être dans un ravissement d'apparition sensible de Jésus à sa Mère, ou bien extase transformée en vision intuitive avec aliénation radicale, destruction et non plus suspension de la vie corporelle... (p. 30-31).

Dans les Journées mariales de Montréal de 1948, le P. Longpré affirme que « la mort d'amour de Marie est admise par tous les théologiens de l'Ordre de S. François » (p. 211).

Le P. Boyer (Congrès du Puy-en-Velay) suit pas à pas S. François de Sales. « On a raison de se représenter la mort de Marie comme très douce et très heureuse. La souffrance qu'elle devait supporter comme associée du Rédempteur, elle l'avait éprouvée au pied de la Croix. Elle avait maintenant plutôt à imiter l'acte d'abandon qu'exprime la dernière parole du Christ : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains » (p. 132).

Avec quelques restrictions que lui impose le souci de sauvegarder sa thèse générale, le P. Jugie apporte à ce sujet de précieuses indications : affirmation de S. Modeste de Jérusalem (VII[e] siècle), p. 571, de S. Albert le Grand, p. 395, dont l'explication « est devenue classique chez les prédicateurs et les théologiens modernes ». Voir *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 570-77.

Certains auteurs n'admettent pas sans restriction que Marie soit morte d'amour : « Cela semble désordonné », dit le P. Plessis (*Manuel de mariologie dogmatique*), n. 287. Mais précisément S. François de Sales exclut de l'amour final de la sainte Vierge tout mouvement désordonné : « Rien n'oblige à imaginer des transports violents et comme une lutte entre l'amour de Dieu et la vie corporelle. L'extase n'implique pas nécessairement l'effort » (Boyer, *loc. cit.*).

[7] *Loc. cit.*

[8] Suarez, *In III[am] Sum. S. Thomæ*, disp. XXI, sect. I, n. 4.

si fort et si enflammé, qu'il ne poussait pas un soupir qui ne dût rompre tous les liens de ce corps mortel ; il ne formait pas un regret qui ne dût en dissoudre toute l'harmonie ; il n'envoyait pas un désir au ciel qui ne dût tirer après soi l'âme tout entière. Je vous ai dit, chrétiens, que sa mort est miraculeuse ; je suis contraint de changer d'avis : la mort n'est pas le miracle ; c'en est plutôt la cessation. Le miracle continuel, c'est que Marie put vivre séparée de son Bien-aimé. Elle vivait néanmoins, parce que tel était le conseil de Dieu... Mais comme le divin amour régnait dans son cœur sans obstacles, il allait de jour en jour s'augmentant sans cesse par son exercice et s'accroissant par lui-même ; de sorte qu'il vint enfin, s'étendant toujours, à une telle perfection, que la terre n'était plus capable de le contenir [9].

On lira les développements de cette pensée dans l'ouvrage du P. Terrien (p. 328-339). Mais il est une réflexion du P. Boyer que nous voulons retenir en terminant. On a raison, dit-il, de représenter la mort de Marie comme très douce. Mais, parce qu'elle a été si douce, peut-elle encore servir de modèle à notre mort, ordinairement précédée de toutes les affres de l'agonie ? — Oui, certes : « N'avons-nous pas tout à gagner en nous efforçant d'entrer dans les sentiments d'amour, de confiance, d'abandon qui ont, dans la Vierge auprès de son Fils, leur plus haute intensité ? Si nous voulons apprendre de Marie à souffrir, voyons-la sur le Calvaire ; mais si nous voulons savoir d'elle les sentiments qui conviennent à l'heure suprême à ceux que son Fils a rachetés, contemplons-la exhalant son âme dans un soupir paisible, qui exprimait le plus haut désir de voir Dieu jamais formé dans le cœur d'une pure créature » (*art. cit.*, p. 132-33).

A. Michel.

NOTES BIBLIQUES

I. — Les premiers chapitres de la Genèse

Sans attendre notre prochain Bulletin d'Ecriture Sainte, nous tenons à signaler à nos confrères deux études qui les guideront utilement dans la lecture et l'enseignement d'une portion difficile de la Bible. Beaucoup de questions qui nous arrivent à ce sujet trouveront là des réponses satisfaisantes.

1. — M. le chanoine H. Lusseau, professeur à l'Université catholique d'Angers, est l'auteur d'un *Manuel d'Etudes bibliques* suffisamment connu. Il a entrepris, voilà deux ans un *Précis d'Histoire biblique* qui s'adresse aux étudiants de 15 à 20 ans. Seul a paru le 1er fascicule : *Notions générales, Histoire des origines* (VI-89 pages ; J. de Gigord, 1948) ; deux autres suivront bientôt, consacrés à l'*Histoire d'Israël* et à l'*Histoire évangélique*. Nous ne pensons pas que l'adaptation au public visé soit parfaite ; mais ce n'est pas de ce point de vue pédagogique que nous examinons cet essai, c'est d'un point de vue plus objectif. Un évêque, en le recommandant à ses prêtres, le leur présentait, l'an dernier, comme un texte de base, une position en deçà de laquelle il ne faudrait plus rester. Cet avis autorisé indique assez que l'exégèse de M. Lusseau, tout en restant prudentielle, est devenue plus ouverte. Les directives de l'encyclique *Divino afflante spiritu* ont désormais leur incidence sur le plan de l'enseignement ; les citations qui en sont données se multiplient au fil des pages. Et il est significatif que les noms de Mgr Blanchet et de M. Robert soient donnés en tête de l'ouvrage, dans la « captatio benevolentiæ » de l'auteur.

« Le genre [littéraire] historique auquel obéissaient souvent les auteurs de la Bible admettait des manières de raconter familières aux Orientaux et qui ne trompaient personne. Il n'impliquait pas les exigences rigoureuses de notre genre historique classique » (p. 6).

L'effort loyal de L. sera donc de définir ce genre littéraire le plus exactement possible et de distinguer, dans l'histoire primitive, les faits réels, affirmés par l'auteur sacré, de l'imagerie qui en conditionne l'expression. Pour cette dernière, on aperçoit non seulement des « détails paraboliques », mais encore des « reflets mythologiques discrets », une « irradiation folklorique » (p. 55).

« Comment [en effet] comprendre les premiers chapitres de la Genèse, si l'on fait abstraction des conditions dans lesquelles se trouvaient les sujets de Moïse, saturés de légendes et de mythes sumériens et babyloniens ? » (p. 44).

Un autre souci majeur de L. est de se débarrasser de tout concordisme. L'activité créatrice de Dieu se distribue artificiellement en six jours de 24 heures (p. 48) ; et l'ordre de formation des êtres est « plus pédagogique que réel » (p. 50). Cela élimine tout concordisme géologique. Le concordisme préhistorique n'a pas meilleur sort. L'auteur sacré a situé artificiellement dans un cadre néolithique les premiers hommes et L. confesse cet « anachronisme » (p. 68, 70). Tant il est vrai que l'*homo biblicus* est à un autre niveau que l'homme des savants, étant l'homme dans sa dimension spirituelle

Pour chaque partie importante du récit, l'enseignement doctrinal est donné avec clarté. N'est-ce pas trop peu de ne réserver que sept lignes au péché originel ? (p. 59) et est-il suffisant de dire que, pour la formation du corps d'Eve, Dieu utilisa celui d'Adam à titre de cause exemplaire ? (p. 55).

Nous ne voulons pas discuter en détail toutes les positions de l'auteur. On se reportera à notre compte rendu du livre parallèle du P. Ceuppens (*Ami*, 1949, p. 116-117). Nous souhaitons que L. en abandonne certaines, qui sont « *antiquatæ* » : la théorie de la tradition primitive (p. 63), l'assimilation des « fils-de-Dieu » aux Séthites (p. 74), l'appel, pour le récit du Déluge, à une source antérieure aux récits biblique et profanes (p. 81), la référence pour la longévité des patriarches aux expériences du docteur Carrel, qui semblent fort loin de la question (p. 71).

Mais en terminant ces notes rapides il convient d'insister avant tout sur les éléments positifs que nous apporte L. pour la solution des délicats problèmes qu'il étudie dans son volume.

2. — *Lux ex Occidente !* C'est avec la même satisfaction qu'il faut saluer l'étude de Ch. Hauret, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire

[9] Bossuet, *Sermon (1er) pour l'Assomption*, second point.

de Luçon. Il l'a intitulée : *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible (Genèse I-III)*, (Luçon, imprimerie Rezeau, 1950, 257 p.).

Préfacé par le chanoine Coppens, ce qui indique déjà sa valeur, le livre reproduit en substance les conférences d'un Cours supérieur de religion et se termine par des conseils excellents, d'ordre catéchistique et bibliographique. A ce dernier point de vue, l'information est vaste, beaucoup plus que dans l'opuscule de M. Lusseau.

En ce livre intelligent, il est une page particulièrement éclairante, où l'auteur sacré est caractérisé comme un « prophète du passé ». Nous en transcrivons l'essentiel.

« Lorsque les prophètes brossent le tableau de l'âge messianique, n'intègrent-ils pas, dans leurs descriptions, des détails puisés dans la chronique contemporaine, la géographie de leur temps, la société de leur époque, les traditions de leur milieu ? Par une transposition hardie, ils projettent le présent dans l'avenir. Pourquoi l'historien de l'âge d'or n'aurait-il pas, comme les annonciateurs de l'âge messianique, projeté le présent, non plus dans l'avenir, mais dans le passé ?... Il ne disposait pas pour ressusciter l'humanité primitive, de témoignages remontant sans interruption jusqu'aux origines » (p. 131, cf. p. 152).

On voit qu'H. ne croit guère à l'existence d'une tradition orale véhiculant à travers les siècles [1] l'héritage de la tradition primitive. Dieu communique donc la connaissance d'un « fait réel, historique » [2] que l'auteur sacré essayera de traduire à ses contemporains, pareil à « ces artistes qui encadraient dans un paysage florentin, les scènes évangéliques et, au mépris de l'anachronisme, revêtaient la Madone de la robe somptueuse des matrones romaines » (p. 132).

En conséquence, le genre littéraire de Gen. II-III est appelé, faute de meilleur vocable, « parabole historique ».

« En les qualifiant de « parabole », nous songeons à l'élément figuratif, à la dramatisation, à la mise en scène artificielle. Mais nous accolons l'épithète d' « historique » pour rappeler que ce revêtement fictif recouvre des faits authentiques. Malgré ces explications, l'expression choquera, peut-être, car elle rapproche des mots en apparence contradictoires. Mais la violence que nous imposons à la terminologie usuelle traduit la déconcertante originalité de la merveilleuse Histoire » (p. 201-202).

Il semble en effet qu'on aurait pu trouver mieux, ne serait-ce qu'en laissant « histoire » à la première place et en ajoutant « primitive » ce qui spécifiait suffisamment.

[1] M. Hauret irait jusqu'à 100.000 ans pour l'antiquité de l'homme (p. 128) ; il signale que l'abbé H. Breuil parlait en 1945 de 600.000 ans.

[2] P. 107. Nous n'aimons pas beaucoup ce vocabulaire. Le mot « histoire » en Gen. I-III ne peut connoter ici que la réalité objective de *faits dogmatiques* (création du monde, création spéciale de l'homme, chute des premiers parents), alors qu'il évoque invinciblement, pour l'homme moderne, un processus de témoignage humain. Un peu plus loin (p. 154), H. identifie curieusement « réalité historique » et « vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut ». Il semble que le terme *fait dogmatique* serait plus simple et plus exact. A la p. 109, H. est plus heureux en parlant des « faits qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître » et à la p. 97 d'une « histoire *sui generis*, dont la matière échappe à l'expérience ».

L'auteur ferraille de façon un peu insistante contre le concordisme : mais la tentation concordiste est encore si forte ! Nous signalons les pages, un peu subtiles, sur monogénisme et polygénisme (p. 162-178) ; H. qui est « monogéniste » a cependant le souci de ne pas complètement fermer la porte à l'hypothèse contraire ; la récente encyclique *Humani generis* lui fournira, à la prochaine édition, et lui a déjà donné, dans une note glissée au dernier moment dans son ouvrage, l'occasion d'être plus net :

« On ne voit, dit le document romain, aucune façon d'accorder [le polygénisme] avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel, commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient. »

Des explications un peu lentes (p. 15 ss.) sont données sur les fleuves du Paradis. Ne serait-il pas plus simple de voir en ces 4 fleuves qui sortent d'une même source la transposition géographique — une géographie un peu spéciale ! — du thème du vase-aux-eaux-jaillissantes, si fréquent dans la glyptique assyro-babylonienne ? A propos de la « création stricte de l'âme humaine » quelques explications sur l'anthropologie biblique n'eussent pas été inutiles (p. 98). Pour la formation du corps d'Eve, on reproduit simplement l'opinion de Lusseau (p. 118). Nous serions enfin bien désireux de savoir comment, au sens littéral propre, Jér. XXXI, 22 se réfère à la Vierge Marie (p. 195).

A. Gelin, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans la paroisse ou je suis retiré, pour raisons de santé, et que j'ai bien connue jadis, le nombre des communions a sensiblement augmenté, mais celui des confessions ne cesse de diminuer. On prétend ne pas faire de péché, même quand on manque à des commandements positifs de Dieu. Par exemple on va, le jour même où l'on a communié, à des spectacles ou à des bals... populaires, qui se prolongent jusqu'à trois heures du matin ; ou bien l'on communie sans se confesser, après des disputes graves, suivies d'inimitiés volontairement et publiquement entretenues, etc.

Tout cela ne va pas sans soulever de vrais scandales dans la population chrétienne et même dans celle qui ne l'est pas. L'*Ami* pense-t-il que ceux qui souffrent de cette absence *du sens du péché*, méritent d'être traités de « fossiles » et même de « pharisiens » ?

R. — Que le nombre des communions augmentent sensiblement alors que celui des confessions diminue, cela pourrait, à la rigueur, s'expliquer par le fait que les fidèles comprennent mieux l'enseignement qui leur a été donné, sur les rapports à établir entre les deux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Autrefois beaucoup de personnes n'auraient jamais osé communier sans se confesser ; on obtenait parfois, non sans grande difficulté, qu'elles communient durant les deux ou

trois jours qui suivaient leur confession, mais dès que celle-ci remontait à plus d'une semaine, même si elles n'étaient coupables d'aucune faute grave, elles cessaient de communier jusqu'à ce qu'elles se soient de nouveau confessées.

Pour déraciner cette pratique nuisible aux âmes, il a fallu prêcher avec insistance après le décret de Pie X : *Sacra Tridentina Synodus*, qu'une âme en état de grâce pouvait, sans crainte, communier sans avoir besoin de se confesser. (Cf. *Ami*, 22 juin 1950, p. 397).

Malheureusement on est passé d'un excès à un autre.En promulguant les règles à suivre pour admettre plus ou moins fréquemment les fidèles à la sainte Table, la S. C. du Concile (n° 5 de son dispositif) maintient expressément l'intervention du confesseur : « Ut frequens et quotidiana communio majori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, *oportet ut confessarii consilium intercedat.* » Et nous avons rappelé les paroles de Pie VI et de Pie XII (p. 398).

Certes, le confesseur n'a pas le pouvoir d'accorder ou de refuser la communion à qui bon lui semble, il a même le devoir de ne pas en écarter ceux qui sont dans les conditions voulues pour la recevoir. « *Caveant tamen confessarii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertant, qui in statu gratiæ reperiatur et recta mente accedat.* » Mais il a un droit de contrôle : s'assurer que celui qui veut communier fréquemment possède les deux dispositions essentiellement requises : l'état de grâce et l'intention droite.

Ces deux conditions sont essentielles toutes deux. Pour l'état de grâce, cela ne fait pas de doute et tout le monde l'admet. Beaucoup, par contre, attachent moins d'importance à la bonne et droite intention. Pourtant elle est aussi nécessaire, et qui ne la possède pas ne peut pas communier sans commettre un péché.

Ce péché peut être mortel, si la droiture d'intention fait *totalement* défaut, c'est-à-dire si le communiant *ne* va communier *que* pour l'un des motifs exclus par le Décret : « Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit non *usui*, aut *vanitati*, aut *humanis rationibus* indulgeat ». Ces trois motifs sont à entendre strictement. Manquerait de l'intention droite celui qui communierait, écrit Cappello (*De Eucharistia*, n° 509) « 1° ob *usum* seu consuetudinem, puta quia id alii faciunt, vel quia ita, ex more jam pridem suscepto, agere solet ; — 2° ob *vanitatem* seu vanam gloriam, ex. gr. ut communicans laudetur, tanquam pius ac devotus a videntibus existimetur, etc. ; — 3° ob *humanas rationes*, quæcumque eæ sint, licet non intrinsecus malæ, sed indifferentes : puta si quis per sacram communionem sibi procurare intendat eleemosynam, officium, etc. » Or, précise-t-il (*loc. cit.*, n° 510, II) : « Defectus totalis rectæ intentionis constituit peccatum, interdum mortale, quoties impeditur effectus sacramenti ; nam frustraneam sacramenti receptionem voluntarie admissam, grave esse sacrilegium, omnibus constat. »

Le péché, par contre, ne sera que véniel, mais péché tout de même, si le communiant tout en ayant l'intention, au moins implicite et habituelle, de trouver dans l'Eucharistie un remède divin à ses infirmités et à ses défauts, gardait l'affection et la volonté *actuelles* pour un péché véniel qu'il reste décidé à commettre : v. g. pour une jeune fille, aller à une réunion ou à un rendez-vous interdit par ses parents ; sortir sans motif de l'église immédiatement après la communion, en omettant toute action de grâces, etc. La présence de cette affection *actuelle* à un péché véniel déterminé, au moment de la communion, constitue une irrévérence au moins légère envers la sainte Eucharistie ; elle est, par conséquent, un péché. Il en sera de même, à plus forte raison, si le péché est commis actuellement, dans l'acte même de la communion. Ainsi communier par vaine gloire, même si ce n'est pas le motif exclusif de la communion, communier de façon irrévérencieuse pour le sacrement, comme c'est le cas pour une jeune fille ou une femme qui communie en toilette immodeste. La plupart des théologiens sont formels sur ce point. Ainsi Cappello (*De Eucharistia*, n° 509) : « Leviter certe peccat qui sanctissimam Eucharistiam recipit cum culpa veniali *actuali* quæ ipsam susceptionem sacramenti respicit... Qui communicat cum peccato veniali *actuali*, quod non respiciat ipsam Eucharistiæ susceptionem, sed consistat in prava voluntate *quam hic et nunc* suscipiens habet circa culpam venialem patratam aut patrandam, peccat, saltem probabilius, venialiter ob irreverentiam in sanctissimum Sacramentum. »

Pour communier fréquemment il faut donc avoir la certitude morale de posséder, aussi bien que l'état de grâce, la droiture d'intention exigée par le respect du sacrement. Mais combien il est facile, sur ce point, de se faire illusion à soi-même. Nul n'est bon juge en sa propre cause. Et c'est pourquoi l'Eglise enjoint au fidèle de recourir à son confesseur, de lui ouvrir régulièrement sa conscience, pour que celui-ci puisse se rendre compte si la droiture d'intention existe et persiste, et lui adresser les exhortations qu'exige peut-être son état d'âme. Si le confesseur constate chez son pénitent les dispositions voulues, il l'encouragera à communier aussi fréquemment que possible. Si, par contre, il constate l'absence, totale ou partielle, d'intention droite, il s'efforcera de la susciter en stimulant la générosité de cette âme. S'il n'y parvient pas, il l'écartera de la sainte Table.

C'est ce qu'explique bien Ærtnys-Damen dans son commentaire du Décret. « Confessarii igitur requiritur consilium, *non licentia*, nec stricta obligatione requiritur, sed tantum necessitate majoris prudentiæ. Unde confessarii est, fidelibus non tam communionem concedere, quam iisdem, in hoc pio exercitio bene exsequendo, consilium dare atque pro viribus invigilare ne quis sine recta piaque intentione ad sacram mensam accedat. Ubi autem conditiones adsunt, confessario haudquaquam licet communionem frequentem aut quotidianam cuique denegare. Si autem pænitens ob humanas rationes frequenter vel quotidie sacram communionem recipere velit, idque clare pateat, confessarii est eum corrigere et a communione frequenti arcere. » (*Theol. mor.*, II, n° 166, IV).

C'est donc aller contre la volonté de l'Eglise que de vouloir communier fréquemment et laisser de côté la confession, ou du moins la rendre de plus en plus rare. Le fidèle se prive ainsi de ce mérite plus abondant — « *uberiorique merito augeatur* »

— que donnerait à ses communions l'acte d'humilité et de dépendance qu'il ferait à l'égard du prêtre qui représente pour lui l'Eglise qui a reçu mission de le diriger. Il s'expose en outre à commettre cette faute d'imprudence dont voulait le préserver le Décret : « *Ut communio majori prudentia fiat* ». Il la commet, soit en refusant de solliciter le conseil de son confesseur, soit, une fois le conseil donné, en refusant d'en tenir compte. Et cette imprudence sera presque toujours un péché, affirme Cappello : « ratione imprudentiæ, quatenus sese exponit periculo errandi, nisi *certus omnino sit*, se consilio confessarii non egere, quod in praxi tamen, *ubi agatur de laicis*, *vix admittendum est* ». (*Loc. cit.*, n° 516, v).

On ne saurait donc trop déplorer la pratique signalée par notre correspondant. Aucun confesseur sérieux ne peut s'y prêter. Mais existe-t-il des signes qui permettent au confesseur de *reconnaître l'existence d'une réelle intention droite*, et quels sont-ils ?

Ce ne sera pas l'absence de tout péché véniel et de toute affection au péché véniel. Le Décret reconnaît que ce serait là un idéal très désirable et la plus sûre garantie de fructuosité pour la réception du sacrement. Mais il ne l'exige plus, comme on le faisait autrefois, restant, pour le surplus, bien entendu qu'il s'agit du péché véniel *habituel* non actuel. « Verba decreti debent intelligi de peccato veniali ejusque affectu *habituali*, non vero *actuali*, ut quidam minus recte interpretati sunt. » (Cappello, n° 509, 2). — « S'il est très avantageux que ceux qui font la communion fréquente ou quotidienne, soient exempts de péchés véniels, au moins pleinement délibérés, et de l'affection à ces péchés, néanmoins il suffit qu'ils soient exempts de fautes mortelles, avec la résolution de n'en plus commettre à l'avenir. » (Décret, n° 5).

Mais cette phrase est immédiatement suivie d'une déclaration à laquelle quelques-uns n'ont peut-être pas attaché toute l'importance requise : « Etant donné ce ferme propos, il n'est pas possible, qu'en communiant chaque jour, on ne se débarrasse pas peu à peu, même des péchés véniels et de l'affection à ces péchés. » Noldin a donc tout a fait raison de remarquer : « Ut prudens sit consilium confessarii qui in omnibus normas citati decreti sequi debet, advertat quod antea tanquam necessaria *dispositio* frequentis communionis designabatur, id nunc potius finis est intendendus et *fructus* ex quotidiana communione colligendus. » (Noldin, III, n° 162, 3).

L'absence du péché véniel et de toute affection au péché véniel reste donc la pierre de touche de l'intention droite ; elle reste requise non plus comme disposition antérieure, mais comme résultat et conséquence. La conclusion est facile : si quelqu'un, qui communie fréquemment, ne se débarrasse pas peu à peu de ses péchés véniels et leur garde toujours la même affection, il montre qu'il ne communie pas comme il devrait communier et que son intention est défectueuse. C'est là-dessus que des théologiens sérieux, comme Lehmkuhl, suivi par Cappello, se basent pour tracer la règle suivante : « Fieri non potest quin *hac recta mente* quotidie communicantes, a peccatis etiam venialibus ab eorumque affectu sensim se expediant. Unde concludere licebit, augmentum puritatis et immunitatem a levioribus etiam peccatis paulatim crescentem, *signum esse quo quis probet suam rectam mentem* ; e contrario relapsus semper eosdem in peccata *deliberata*, etsi venialia tantum, signum esse ex quo dignoscitur defectus rectæ mentis et debitæ dispositionis : proin illis hominibus, nisi ad majorem sinceritatem se converterint, demum frequentiorem usum S. Eucharistiæ esse interdicendum... Confessario autem ante omnia incumbit indagare utrum pænitens sincerum foveat desiderium in dies magis proficiendi Deoque arctius adhærendi. *Quod nisi adsit vel excitari possit, ad communionem frequentem ne admittat.* » (Lehmkuhl, II, 212 ; Cappello, *De Euchar.*, 518, VII).

Communier fréquemment, et même chaque jour, est une œuvre excellente qui n'exige aucune permission spéciale. Mais il y a des dispositions, déterminées par l'Eglise ; et c'est au confesseur qu'il appartient de les contrôler. Il en est officiellement chargé par l'Eglise et il n'appartient ni au confesseur ni au pénitent de s'y soustraire. Or c'est ce que font et les pénitents qui pratiquement ne se confessent plus ou presque plus, et les confesseurs qui les poussent, ou du moins les autorisent par leur silence, à agir ainsi.

L'Eucharistie est un trop auguste sacrement et sa réception est chose trop sainte pour que l'Eglise puisse tolérer qu'on fasse de la communion une pratique routinière, vidée de son sens profond, une simple formalité sans conséquence ni portée. Contre ce danger, la meilleure garantie est, à ses yeux, l'intervention régulière du confesseur. C'est ce que déclarait déjà, explicitement, le décret publié le 12 février 1679 par la S. C. des Cardinaux interprètes du Concile de Trente et approuvé par Innocent XI. « Etant donné, dit-il, que « multiplices enim sunt conscienciarum recessus, variæ ob negotia spiritus alienationes... propterea... frequens ad sacram alimoniam percipiendam accessus *confessariorum secreta cordis explorantium judicio est relinquendus*, qui ex conscienciarum puritate et frequentiæ fructu et ad pietatem processu... quod prospiciunt eorum saluti profuturum, id illis prescribere debebunt. » (Denz.-Bann., n° 1086). Le Décret *Sacra Tridentina Synodus* ne fait que reprendre la disposition de 1679. Dans une Instruction réservée aux Ordinaires des lieux et aux Supérieurs majeurs des Ordres et Congrégations de clercs, la S. C. des Sacrements revenait, le 10 août 1938 sur cette très importante question. « En même temps que la communion fréquente, *il est nécessaire de développer la fréquente confession...* Que les Pasteurs des âmes aient donc toujours présente à leurs yeux la règle selon laquelle, là ou la communion fréquente et quotidienne est en honneur, là aussi il faut donner, autant qu'il est possible, la facilité de se confesser fréquemment et quotidiennement. » (*Actes de S. S. Pie XI*, Edit. Bonne Presse, t. XVIII, 72-73).

Pour comprendre le bien fondé de ces exigences de l'Eglise, il suffit de constater les abus auxquels conduit le mépris ou la simple négligence des prescriptions concernant le rôle du confesseur dans la réception fréquente de la communion. Notre correspondant nous en apporte des exemples...

La pratique de la communion fréquente n'a pas

donné, chez beaucoup, ce qu'on en avait attendu à la suite du Décret de Pie X. « Une sorte de lassitude se constate... même chez un certain nombre de prêtres : résultat d'échecs et déceptions... Si les communions sont plus nombreuses que jadis, les communiants se réduisent de jour en jour. *Et chez beaucoup, on ne constate guère un niveau moral sensiblement plus élevé.* Les Congrès eucharistiques, malgré leur éclat et les foules qu'ils mobilisent, ne semblent pas avoir contribué à transformer vraiment les âmes. » (P. Joseph Duhr, art. *Communion fréquente,* dans *Dict. de Spiritualité ascétique et mystique,* fasc. XII, col. 1288).

Il serait dangereux et vain de fermer les yeux à cette évidence. A quelles causes faut-il attribuer cet échec partiel ? Question très délicate à résoudre, à laquelle il est pourtant possible, de fournir quelques éléments de réponse.

Dans un louable sentiment de docilité aux directions de Pie X, prédicateurs et confesseurs ont dénoncé avec ardeur les préjugés, routines, défiances, restes du rigorisme janséniste qui dressaient une barrière entre les âmes et leur aliment eucharistique. Ils n'ont certes pas oublié, comme le leur demandait la lettre de la S. C. des Indulgences, du 10 août 1907, en faisant au peuple l'homélie prescrite sur l'évangile du dimanche dans l'octave de la Fête-Dieu, « évangile qui se prête admirablement à l'explication du mystère de l'Eucharistie », d'instruire les fidèles « de l'ineffable excellence du sacrement de l'Eucharistie et par dessus tout des dispositions de l'âme qui sont requises pour le recevoir dignement ». Mais on mit peut-être un peu trop l'accent sur le « *exi in vias et sepes et compelle intrare* », et l'on perdit trop de vue que ceux qu'on envoyait s'asseoir à la table du festin eucharistique, étaient des « *pauperes, ac debiles et cœcos et claudos* » (Luc XIV). Le tort ne fut pas d'envoyer communier tous ces pauvres, paralytiques, aveugles et boiteux spirituels, invités par le maître du festin ; ce fut de les y envoyer sans les avoir bien convaincus qu'il était nécessaire, pour participer convenablement au banquet, d'être vraiment résolus à chercher dans le Pain du ciel, la guérison de leur pauvreté, paralysie, cécité ou claudication. Faute de cette formation eucharistique, beaucoup se persuadèrent qu'ils avaient répondu au désir de l'Eglise et fait tout leur devoir, dès lors qu'ils avaient reçu matériellement l'hostie. La communion finit par leur apparaître comme une fin en soi et non plus comme l'un des plus puissants moyens de salut et de sanctification. Ils oublièrent que les trésors de grâces et d'énergies spirituelles que leur apportait la communion, ne produiraient de résultats que dans la mesure où eux-mêmes seraient décidés à les faire valoir.

Le minimum requis de leur part, pour que la communion leur profite vraiment, était qu'ils fussent décidés à améliorer leur vie en en éliminant le péché et en la rendant plus chrétienne. En d'autres termes, il leur fallait ce minimum de droite intention : « Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit... *velit... divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac defectibus occurere* ».

Cette droite intention de remédier aux infirmités spirituelles et d'éliminer le péché requiert comme condition indispensable que le communiant considère le péché, et tous les péchés, comme un mal dont il doit travailler courageusement à se libérer. Or voilà précisément ce qui manque à trop de nos chrétiens actuels, même à plusieurs qui communient fréquemment : *ils n'ont plus du tout le sens du péché.* Le péché ne leur inspire plus aucune horreur et beaucoup reprendraient sans hésiter, à leur compte, la parole de Joinville à S. Louis qui lui demandait ce qu'il préférerait : être lépreux ou avoir commis un péché mortel : « J'aimerais mieux avoir fait trente péchés mortels plutôt que d'être atteint de la lèpre ! »

Comment tant de chrétiens en sont-ils venus à cet état d'esprit ? Il y a bien des raisons. L'une des plus profondes est le fait de vivre dans une société laïcisée, totalement organisée en dehors de Dieu, quand ce n'est pas contre Dieu. Mgr Landrieux (*Lettre pastorale,* 2 février 1924), a admirablement décrit

« tout ce monde qui s'agite, qui parle haut, qui tient de la place dans la rue, à l'usine, dans le commerce, sur tous les terrains de l'activité publique, dans la clientèle des théâtres, des sports, dans les stations de luxe et de plaisir, à la mer, à la montagne, à la ville comme aux champs, tout un monde qui a une conception païenne de l'existence ; qui n'a aucun souci de Dieu, de la Rédemption, de la religion, de l'éternité, qui ne se préoccupe pas plus du Décalogue que du *Credo*... qui n'accepte ni restriction ni contrainte, pour qui ces mots : le bien, le mal, le devoir, la conscience, l'honneur, le dévouement, le sacrifice, le prochain, le foyer, la famille, la patrie, la religion, sont usés, démodés, vidés du sens moral qu'y attachent les chrétiens! Est-ce vrai, oui ou non, que cette mentalité qui est une mentalité païenne, que ces mœurs qui sont des mœurs païennes, que ces façons de penser, ces manières d'agir, trouvent des complaisances et des complicités *jusque dans les milieux catholiques ?* »

Est-il étonnant que, plongés dans cet océan de scandales contre lequel ils sont mal défendus, trop de catholiques aient fini par perdre l'exacte notion du bien et du mal et en soient venus à juger de la moralité de leurs actions, non selon les règles enseignées par Dieu et définies par l'Eglise, mais selon les maximes de l'opinion publique qui semble ne plus faire de différence entre la vertu et le dévergondage ?

Il faudrait une influence qui contrebalance celle de ce monde mauvais. Cette influence ne saurait être que celle du prêtre, dans l'administration du sacrement de Pénitence ; du prêtre qui les mettrait en garde contre les maximes du monde, qui les forcerait à réfléchir sur la valeur de leurs actes, à ne pas agir dans les choses morales par impulsion, par sentimentalité, à ne pas entretenir en soi-même des illusions plus ou moins volontaires sur les vrais mobiles de telle ou telle action ; qui travaillerait à exciter en eux ce commencement de bonne volonté, de droiture et de sincérité qui leur permettrait de se refaire, par la pratique de la communion fréquente, un nouveau tempérament spirituel. Mais — et voilà le plus désastreux — beaucoup ne veulent pas de cette influence du prêtre.

On n'admet plus d'être commandé, ni même conseillé. Tous les *préceptes* paraissent dénués de fon-

dement : on n'y croit plus. On est assez grand pour savoir se conduire soi-même... Cette mentalité se retrouve même chez des catholiques en vue. On supporte mal que l'autorité intervienne pour signaler la délimitation entre ce qui est bien et ce qui est mal, comme si on prenait à la lettre la promesse mensongère du serpent : « *eritis sicut dii, scientes bonum et malum* », (Gen., III, 5). Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'on se croie assez éclairé pour déterminer soi-même si l'on peut ou non communier fréquemment, et pour refuser d'aller demander conseil au confesseur.

C'est peut-être parce qu'ils sentent que leur intervention n'est pas désirée et serait mal supportée, que certains prêtres prennent cette attitude de silence et d'abstention que déplore notre consultant. Ne risquent-ils pas ainsi de se faire ranger dans la catégorie de ces pasteurs infidèles que stigmatise le prophète Isaïe : « *Speculatores ejus (populi) cœci omnes... canes muti, non valentes latrare* » (LVI, 10) ? S. Paul demande de comprendre autrement le devoir de pasteur d'âmes. « *Predica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus, et a veritate quidem auditum avertent. » (II Tim., IV, 2).

In omni doctrina, dit saint Paul. Le prêtre qui veut rester homme de doctrine se gardera bien d'oublier (qu'il s'agisse de soi ou des autres) qu'il y a, sauf motif grave dont normalement on n'est pas juge soi-même, faute et péché à se livrer à des lectures mauvaises, à assister à des spectacles licencieux, à transgresser des lois positives de l'Eglise telles que celle de l'*Index*, à regarder comme rigoriste et périmé l'enseignement commun des moralistes catholiques sur les toilettes immodestes, les cinémas, les bals, le pardon des injures, et en général sur tout ce qui compromet la chasteté, l'obéissance, la foi, la justice ou la charité. Ce n'est donc pas être « fossile » ou « pharisien » que de rester attentif et docile aux décisions de l'Eglise et que de se refuser à croire que « *frequens communio,* ETIAM IN HIS QUI GENTILITER VIVUNT, *est nota prædestinationis* » (Prop. 56, condamnée par Innocent XI, 2 mars 1679, Denz.-Bann., n° **1206**).

Q. — Une personne d'un certain âge, célibataire et retirée dans un hospice, souffre depuis son enfance d'un tremblement nerveux. Elle est intelligente et pieuse. Elle visite ses compagnes proches, dans leur chambre, sans aller jamais jusqu'à la tribune de la chapelle, située au même étage, parce que, dit-elle, il y a quatre marches d'escalier à monter !

Elle reçoit avec dévotion la communion chez elle, au moins trois fois par semaine, c'est-à-dire chaque fois que la Sainte Communion est distribuée aux malades en chambre. Le plus souvent, sauf le dimanche, elle est la seule à communier ainsi en chambre. Mais quand on lui demande de recevoir le sacrement de pénitence, elle prétend que ses nerfs ne le lui permettent pas, qu'elle me fera prévenir. Ainsi elle ne s'est confessée qu'au début de l'année, assez facilement du reste, mais elle n'a pas encore voulu faire sa confession pascale. Je lui ai proposé comme confesseur le curé de la paroisse et quelquefois des religieux de passage. Elle me répond qu'ils l'impressionneraient encore davantage que moi. Quelle conduite dois-je tenir avec cette personne ? Faut-il réduire le nombre de ses communions ?

R. — L'Eglise insiste pour que les fidèles qui veulent communier fréquemment ne le fassent pas sans prendre l'avis de leur confesseur. Cette règle est valable, en principe, pour tout le monde. Il est donc regrettable que la personne en question s'abstienne systématiquement de la confession.

Si elle prétendait n'avoir pas besoin de se confesser, sous prétexte qu'elle ne commet pas de péché, l'aumônier devrait la raisonner patiemment et essayer de lui faire comprendre que la confession n'a pas seulement pour but de remettre les péchés. Elle est un sacrement qui augmente la grâce sanctifiante et apporte, par la grâce sacramentelle, des secours actuels nombreux et puissants, pour aider le pénitent à se corriger de ses défauts et à éliminer, peu à peu, de sa vie, tout péché véniel et même les imperfections plus ou moins volontaires. Et c'est pour obtenir ce très précieux résultat que l'Eglise enjoint de se confesser fréquemment à des catégories de fidèles, dont beaucoup ne commettent pas de péchés mortels, ni même souvent de péchés véniels pleinement délibérés. Ainsi en est-il des aspirants au sacerdoce dans les Séminaires et des religieux et religieuses qui doivent se confesser au moins une fois par semaine. La réception du sacrement de pénitence a donc à jouer, dans la sanctification des âmes qui veulent arriver à une vie intérieure intense, un rôle indépendant du nombre plus ou moins grand de péchés qu'elles peuvent commettre.

Mais nous nous trouvons ici en présence d'une personne qui n'est pas normale. On peut être très pieux, très intelligent et avoir des idées fixes. Tel semble bien être le cas. La persuasion où elle est, que ses nerfs ne lui permettent pas de se confesser, l'appréhension qui l'écarte du confessionnal, présente quelque chose de maladif et a certainement sa source dans ces lésions plus ou moins profondes de son système nerveux. Il s'agit donc d'une malade.

Que l'aumônier ne renonce pas pour autant à l'amener à se confesser, au moins de temps en temps. Qu'il essaie de lui présenter la confession comme une chose extrêmement simple, pour une personne comme elle, qui vraisemblablement vit habituellement dans la grâce de Dieu. Pas d'examen de conscience torturant, pas de longues litanies de péchés à accuser. Qu'elle comprenne que pour recevoir le bienfait de l'absolution et toutes les grâces qu'apporte le sacrement de pénitence, il suffit qu'elle accuse *un seul péché véniel*, dont elle aura vraiment la contrition ; et que l'absolution reçue dans ces conditions, sera aussi bonne et aussi fructueuse que si elle avait fait une confession longue et compliquée. Quand elle aura bien compris cela, peut-être son appréhension tombera-t-elle et acceptera-t-elle de faire ce minimum.

Mais si elle n'accepte pas de se confesser, que devra faire l'aumônier ? Une seule chose à notre avis : la laisser tranquille et ne plus lui parler de confession. Dans les conversations avec elle, qu'il se contente de lui donner les conseils qu'il lui donnerait au confessionnal, pour l'exciter à développer en elle les dispositions qui lui permettront

de mieux profiter de ses fréquentes communions. Qu'il l'exhorte à bien se préparer, à augmenter son désir de s'unir de plus en plus intimement à Dieu par la communion, à faire de ferventes actions de grâces. Et ainsi, sans l'appareil extérieur du confessionnal, il remplira en fait sa fonction de confesseur : directeur et conseiller des personnes qui communient fréquemment.

L'originalité de cette personne et son idée fixe ne nous paraissent pas une raison suffisante de lui refuser la communion ni même d'en réduire le nombre. Tant que l'aumônier peut croire raisonnablement que cette personne ne commet pas de péché mortel, donc possède les deux conditions requises par l'Eglise pour communier : état de grâce et intention droite, qu'il la considère comme excusée par sa maladie de ne pas se confesser aussi souvent qu'il serait désirable et qu'il continue de lui donner la communion.

Quant à la confession *pascale* qui n'aurait pas été faite, nous pensons que notre vénéré correspondant aura écrit ce mot par inadvertance, car il sait, aussi bien que nous, que la confession *pascale* est chose inexistante dans la législation ecclésiastique. L'Eglise impose à ses fidèles une *communion pascale* ; aucune loi ne leur impose une *confession pascale*. Ce qui est imposé par le canon 906, c'est une confession *annuelle ;* et encore cette obligation ne tombe que sur ceux qui ont commis des péchés mortels (cf. *Ami*, 22 juin 1950, p. 397). L'époque où doit se faire cette confession n'est pas déterminée par la loi ecclésiastique. Si en pratique, pour ceux qui se confessent rarement, cette confession se fait le plus souvent durant la période pascale, ce n'est pas parce que l'Eglise la prescrit en ce temps pascal, mais parce qu'ils doivent communier à Pâques ; et qu'ayant des péchés mortels, ils ne peuvent pas aller communier sans se confesser. C'est pourquoi leur confession se trouve jointe à leur communion pascale, non en vertu du can. 906 mais en vertu du canon 856 qui interdit, à qui a commis un péché mortel, de communier sans s'être confessé, que ce soit à Pâques ou à n'importe quelle autre époque de l'année.

Q. — Que penser de la situation canonique d'une religieuse appartenant à une Congrégation à vœux simples de droit diocésain, que ses Supérieures ont laissée sans vœux pendant *dix* mois après expiration de la période de ses vœux temporaires. Au bout de ce temps, le Conseil (avec une entière *bonne foi*) l'a appelée à la profession perpétuelle, qu'elle a émise régulièrement.
Cette profession est-elle *valide*, en dépit de cette longue interruption des vœux ?

R. — 1° La réponse que nous allons donner vaut pour n'importe quelle religieuse, qu'elle appartienne à un Institut à vœux simples ou solennels, de droit pontifical ou diocésain — *sauf* si les Constitutions statuaient positivement une *nullité* pour la profession perpétuelle faite dans de telles conditions.

2° Les Supérieures en question ont certainement agi *illicitement* (saltem *materialiter*, puisqu'on les représente comme étant « de bonne foi »), en contrevenant aux normes du canon 575, qui exige qu'à l'expiration des vœux temporaires, le sujet soit admis à la profession perpétuelle, ou bien renvoyé dans le siècle. Le canon 574, § 2 prévoit bien le cas où le Supérieur légitime pourrait proroger le temps d'épreuve que constitue la profession temporaire, *jusqu'à un nouveau triennat* (c'est un *maximum* qui n'est pas *imposé* — on peut se contenter de *moins* — mais on ne saurait le dépasser sans indult pontifical). Il est bien entendu que dans ce cas, le sujet devra *de nouveau* émettre des vœux *temporaires* (pour 6 mois, un an, 2 ans, 3 ans...) selon le jugement du conseil. C'est ce qui a été omis à propos de la religieuse en question.

3° Mais cette omission, et l'interruption de vœux qui en est résulté, ne nous semble pas de nature à compromettre la *validité* de la profession religieuse qui a suivi :

a) en effet, aux termes du canon 11, une loi n'est « irritante » (rendant un acte *nul*) que si la chose est dite expressément ou équivalemment dans son énoncé. Or rien de tel n'apparaît aux canons 574-575. Ce n'est donc qu'une question de *licéité*. (Cfr. aussi can. 15, s'il y avait un *doute* à ce sujet).

b) Un seul obstacle, à notre avis, pourrait s'opposer à la validité de la profession : ce serait un *changement de volonté* dans la professe temporaire libérée de ses vœux. Si durant cet intervalle elle avait manifesté son intention (par des paroles ou des actes) d'abandonner l'Institut ou de ne plus lui appartenir, elle aurait *cessé* d'être religieuse et serait inapte à émettre des vœux perpétuels. Mais cela n'apparaît nullement dans l'exposé du cas.

Que la professe se tienne donc en paix. Ses vœux perpétuels sont valides. Mais, à l'avenir il faudra mieux connaître et mieux observer les normes du Code.

A. B.

LITURGIE

Q. — A la messe solennelle, au moment d'aller chanter l'évangile, les ministres sacrés font, côte à côte, la génuflexion devant le milieu de l'autel.
Jusqu'à présent, j'avais toujours vu le sous-diacre se tenir alors à la gauche du diacre. Après la génuflexion, ils se tournaient tous deux vers l'assistance, puis le sous-diacre, passant par derrière le diacre, se plaçait de nouveau à la gauche de celui-ci.
Mais c'est là, objecte-t-on, un déplacement un peu compliqué, surtout lorsque, vu l'étroitesse du sanctuaire, il n'y a que quelques pas à faire jusqu'au lieu désigné pour le chant de l'évangile. Du reste, les rubriques du Missel sont muettes sur la position des ministres pour cette génuflexion, alors qu'elles ordonnent formellement au sous-diacre de marcher ensuite à la gauche du diacre.
Quelqu'un a donc pensé qu'il serait plus simple pour le sous-diacre de faire la génuflexion à droite du diacre, car, une fois tournés vers la nef, ils se trouveraient placés comme veut le Missel. L'expédient est-il admissible ?

R. — Cet expédient est à rejeter, car il va contre les saines traditions liturgiques, et, de plus, il est tout à fait inutile.

I. — Si les rubriques du Missel sont muettes sur la place respective des ministres sacrés à ce moment de la messe, c'est qu'elles ne font aucune

allusion à cette génuflexion (cf. *Ritus servand.* tit. VI, n. 5). Celle-ci n'en est pas moins prescrite (cf. *Cærem. episcopor.*, l. II, c. VIII, n. 44), et, pour la faire, les ministres sacrés ne peuvent se placer à leur guise.

Leur position respective est alors commandée par celle qu'ils occupaient avant de descendre. Le sous-diacre se trouvait du côté de l'évangile, et le diacre du côté de l'épître. Sans changer de côté [1] ils descendent donc successivement *in planum*, et, là, chacun d'eux se place presque devant le milieu de l'autel. De la sorte, le diacre, qui a, par rapport au sous-diacre, droit à la place d'honneur [2], se trouve, pour faire la génuflexion, placé à la droite du sous-diacre. Aussi aucun auteur n'a-t-il assigné au diacre, pour la génuflexion dont il s'agit, la place à gauche du sous-diacre.

II. — Peut-être s'est-on exagéré la difficulté, pour le sous-diacre, de changer assez rapidement de côté après la génuflexion susdite. En tout cas, il est un moyen légitime d'obvier à cette difficulté. Voici ce que propose Bauldry : « ...Denique [procedit] diaconus portans ambabus manibus librum clausum ante pectus erectum, habens a sinistris subdiaconum manibus junctis, *nisi ob angustiam loci subdiaconus præcedere cogatur...* [3] » La même hypothèse a été envisagée aussi par d'autres auteurs, et traitée par eux de façon analogue [4].

Bien plus, d'après un certain nombre de liturgistes, et non des moindres [5] — le sous-diacre doit, en toute hypothèse, précéder immédiatement le diacre dans la marche vers le lieu de l'évangile [6].

C'est la disposition prescrite dans le Cérémonial des évêques pour la messe pontificale solennelle, et rien ne paraît s'opposer à ce qu'au besoin on l'adopte pareillement pour la messe solennelle ordinaire. Le sous-diacre n'a ainsi, la génuflexion faite, qu'à aller en droite ligne se mettre devant le diacre.

Q. — D'après quelques-uns, la sonnerie de la clochette au *Sanctus* ne serait pas de mise aux messes solennelles, car le chant la rend alors absolument inutile. D'où le conseil radical de ne tenir aucun compte du décret par lequel (sous Pie XI, je crois) la S. C. des Rites avait cru devoir prescrire cette sonnerie pour les messes solennelles ou chantées elles-mêmes.

Que penser de cela ?

R. — C'est un conseil étrange que celui de considérer pratiquement comme non avenu un acte authentique et public de la S. C. des Rites [1] !

I. — Voici, dans sa partie essentielle, le décret auquel notre consultant a fait allusion : « Utrum rubricæ quæ in *Ritu celebrandi missam*, tit. VII, n. 8, et tit. VIII, n. 6, præscribunt ministro pulsare campanulam ad *Sanctus* et ad elevationem Hostiæ et Calicis post consecrationem, applicandæ sint etiam *ad missas solemnes seu cantatas et pontificales*, de quibus tamen circa campanulam pulsandam Missale Romanum in citatis titulis et Cæremoniale Episcoporum, l. II, c. VIII, silent ? » — Resp. [2] : « Affirmative [3] ». (S.R.C., 25 oct. 1922, *Romana*).

Ce décret fournit l'interprétation authentique des deux rubriques du Missel y mentionnées. Or, il a été expressément approuvé et confirmé par Pie XI, puis dûment promulgué [4] — ; il est donc obligatoire pour tous ceux qui, pour la célébration de la messe, sont tenus de se conformer aux rubriques du *Ritus serv. in celebr. missæ*. (Cf. can. 17, § 2).

N'ayant pas été abrogé, que nous sachions [5], ledit décret continue donc de s'imposer partout en principe, sauf indult.

II. — Méconnaître l'utilité de la sonnerie de la clochette au *Sanctus*, du moins quand il s'agit de messes solennelles ou chantées, c'est oublier que cette sonnerie, d'ailleurs comme celle de l'élévation, ne sert pas simplement de *signal avertisseur* [6]. Si telle avait été, en effet, l'unique destination de ces deux sonneries, sans doute la S. C. des Rites n'aurait-elle pas déclaré (le 18 juillet 1885, n. 3638, ad 3) qu'elles étaient obligatoires même dans les oratoires privés, le célébrant s'y trouvât-il seul avec son servant [7]. L'un des caractères de ces deux sonneries, sinon même, leur caractère principal, est d'être des « *sonneries d'honneur* ». C'est pourquoi

[1] L'inventeur de l'expédient sur lequel on nous demande notre avis, a-t-il remarqué que le passage des ministres sacrés d'un côté à l'autre de l'autel donnerait lieu à une génuflexion devant le milieu de celui-ci (cf. S.R.C., 9 juin 1899, n. 4027, ad 1) ? On ne nous le dit pas.

[2] La préséance appartient ici au diacre à cause de la supériorité du rang qu'il occupe dans la hiérarchie (cf. can. 106, 5°), et parce qu'il porte le livre des évangiles

[3] *Manuale sacrar. cæremoniarum*, part. II, c. 11, a. 5, n. 19 (ouvrage dont la 1re édition parut en 1646).

[4] V. g., Merati, *Thesaurus...*, t. I, part. II, tit. 6. rubr. 5, n. 29 ; — Cesari, *Ceremonie della messa privata e solenne*, n. 736 ; etc.

[5] Voir, entre autres : Martinucci, *Manuale sacrar. cæremoniarum*, l. I, c. XII, n. 41 ; c. XIII, n. 43 ; — Ærtnys, *Cæremoniale solemnium functionum*, p. 6, col. 2 et 3 ; — Wapelhorst, *Compendium S. liturgiæ* (4e édit.), p. 141, col. 1, n. 14 ; — Menghini, *Le S. ceremonie* (5e édit.), p. 213, n. 36. — Cf. Hægy, *Manuel de liturgie* (1928), t. I, p. 428, n° 56.

[6] A ce propos, rappelons que, d'après le Missel (*Ritus servand...*, tit. VI, n. 5) et le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 44), — le thuriféraire doit alors marcher devant (et non pas derrière) les acolytes.

[1] On sait, que les décisions rendues en forme par la S. C. des Rites ont la même autorité que si elles émanaient du Souverain Pontife en personne (cf. S.R.C., 23 mai 1846, n. 2916). Du reste, s'il était loisible à chacun de soumettre au libre examen les décisions romaines, ce serait bientôt l'anarchie...

[2] Dans ce décret (cf. *Ami* 1922, p. 759), la réponse est précédée d'un préambule, et suivie d'une explication officielle : « *Mens autem est...* »

[3] Dans le préambule, la S. C. rappelle d'un mot les décrets où sont indiquées les exceptions de droit commun à la règle des sonneries de clochette pendant la messe.

[4] « Quam resolutionem et mentem, Ssmo D. N. Pio Papæ XI, per infrascriptum Cardinalem S. R. C. Præfectum, relatas, Sanctitas Sua ratas habuit, approbavit et *servari mandavit*. » — Ce décret a été publié dans les *Acta Ap. Sedis* (31 oct. 1922, p. 557-558). (Cf. can. 9). Il figure, sous le n. 4377, dans les *Decreta authentica Congr. Sacror. Rituum* (append. II, p. 39 et 40).

[5] En 1937, Mgr Callewaert alléguait ce décret comme *obligatoire* : « Hæc [sc. præcepta de campanula pulsanda], non obstante silentio Missalis et Cæremonialis, etiam in missis solemnibus et pontificalibus *servari debent* ex Decr. 4377 » (*De Missalis Rom liturgia*, sect. I, p. 51, n. 451).

[6] Voir le préambule du décret 4377 de la S. C. des Rites.

[7] Les tintements de clochette purement avertisseurs, v. g. à l'approche de la première consécration ou de la communion, n'ont aucune raison d'être là où il n'y a pas d'autre assistant que le servant.

elles sont, pour le moins, autant de mise dans les messes solennelles ou chantées et à la messe pontificale que dans les messes basses [8].

III. — Mais dans les messes chantées, dira-t-on, la sonnerie de la clochette au *Sanctus* est fort gênante pour les chantres...

A) Elle n'est certainement pas plus gênante à pareil moment que v. g. au *Domine, non sum dignus* [9], où, d'ordinaire, elle coïncide avec le chant de l'un des trois *Agnus Dei*. Et là, pourtant, bien qu'elle paraisse plutôt tolérée que rationnelle [10], personne ne songe à en demander la suppression. A plus forte raison devrait-on respecter et observer la loi liturgique qui enjoint de sonner la clochette au *Sanctus* de toutes les messes [1].

B) Par ailleurs, on ne saurait intercaler la sonnerie de la clochette entre le chant de la préface et l'intonation du *Sanctus*. Les saines traditions liturgiques, tout comme le bon sens, exigent que rien ne vienne séparer du « *dicentes* » final de la préface le début du chant du *Sanctus*.

C) Ce qu'il faut avant tout, c'est que l'on bannisse impitoyablement des églises et des chapelles, les petites cloches, ou les carillons de sonorité excessive, qui ne réalisent pas la « *parva campanula* » demandée par les rubriques [2]. On se contentera donc une clochette [3] de modestes dimensions, mais, autant que possible, de son argentin, et qui sera différente suivant l'étendue de l'église. Il sera bon d'éduquer les servant à manier cette « petite clochette » avec toute la discrétion désirable. Au *Sanctus* — principalement dans les messes chantées — il peut suffire de trois coups simples et distincts [4].

Q. — La messe BASSE capitulaire doit-elle, comme les messes chantées ou solennelles, avoir : « *Quattuor candelæ ceræ* » ? (S.R.C. 18 août 1949).

R. — Régulièrement, la messe capitulaire doit être chantée (can. 413, § 2), et elle comporte alors quatre cierges. Si elle ne l'est pas, elle ne peut néanmoins être considérée comme une messe purement privée, et c'est pourquoi elle jouit de certains privilèges : on *peut*, par exemple y allumer plus de deux cierges. Mais ceci n'est nullement obligatoire, et il est permis de se contenter de deux cierges de cire, comme pour les autres messes basses (cf. les auteurs et S.R.C., 3059).

Q. — Que penser d'un prêtre qui, *malgré la présence de servants de messe* et la possibilité d'avoir au moins une « *répondante* », veut célébrer la Sainte Messe sans servant ni répondante, prétendant que l'un et l'autre, pour l'ordinaire, ne savent du reste pas ce qu'ils répondent, puisqu'ils ne comprennent rien au latin ?

R. — L'Eglise fait une obligation au prêtre célébrant d'avoir un servant, ou tout au moins un répondant. Cette obligation, grave en elle-même, est rappelée par le Code (can. 813), par *Mediator Dei* et, tout récemment, par l'Instruction *Quam plurium* du 3 octobre 1949. Mais il n'a jamais été prescrit au servant d'apprendre le latin. L'intelligence de cette langue ne lui est nullement nécessaire pour tenir dignement son rôle. Pas besoin d'ailleurs pour lui d'être « grand clerc » pour comprendre que les paroles qu'il prononce sont une prière, à laquelle il s'associera intérieurement.

« Entre le manque de servant et l'emploi d'un autre moins apte, on doit préférer la deuxième hypothèse » (Instruction *Quam plurium*). Le célébrant n'a pas à être plus exigeant que l'Eglise en ce qui concerne les qualités que doit avoir le servant. L'opinion du confrère dont vous parlez est donc tout à fait blâmable.

Q. — Il y a, dans certains ateliers qui confectionnent les ornements sacrés, une tendance à supprimer la croix dans le dos des chasubles ainsi qu'aux deux extrémités de l'étole et du manipule.

Cette suppression est-elle à approuver ?

R. — I. Ni dans les livres liturgiques ni dans les décrets de la S. C. des Rites il n'est fait mention de la présence d'une croix sur la chasuble. Ici, pourtant, le silence n'équivaut nullement à une exclusion.

De vrai, les amples chasubles du moyen âge offraient souvent, sur toute la ligne médiane de chacune de leurs deux faces, une étroite bande verticale. A droite et à gauche de celle-ci ne tardèrent pas à partir, du deuxième tiers de la hauteur, deux autres bandes semblables, montant obliquement jusque sur chaque épaule. Il y eut ainsi, sur la face postérieure et sur la face antérieure de la chasuble, le dessin d'un grand « psi » rectiligne [1], dans lequel, de bonne heure, on se plut à voir la figure d'une « croix fourchue » [2].

Quant aux formes très étrécies de la chasuble, répandues surtout depuis la Renaissance, elles

[8] On lira dans les *Ephemerides liturgicæ*, 1922, p. 499-505, un commentaire du décret du 25 octobre de la même année.

[9] Combien plus gênante encore doit être, à la messe chantée des Jeudi et Samedi Saints, la sonnerie de la clochette pendant la récitation entière du *Gloria in excelsis Deo* par le célébrant ! Et de toute évidence, cette dernière sonnerie ne peut être considérée comme un signal avertisseur.

[10] Cf. *Periodica*, t. XII, p. [40].

[1] Dans le *Manuel de liturgie* du P. Hægy (part. VII, sect. I, n. 79), une note ne concordant pas avec le décret 4377 a, par mégarde, passé de la 11e édition — antérieure à ce décret — dans les éditions suivantes.

[2] Rubr. génér. du Missel, tit. XX ; — *Ritus servandus*..., loc. cit.

[3] « ...Nisi, loco campanulæ, alterum et congruum signum adhibeatur » (décr. 4377, explic.). Telles sont v. g. les trompettes d'argent de la basilique vaticane ; tel aussi, semble-t-il, certain timbre spécial employé dans plusieurs églises de Belgique. Mais, au *Sanctus*, le chant ne peut tenir lieu du son de la clochette, puisque, normalement, celui-ci doit se surajouter à celui-là.

D'autre part, sont interdits dans les églises et dans les chapelles : les clairons et les cors de chasse (cf. *Motu pr.* du 22 nov. 1903, n. 9) : — les tambours (S.R.C., 11 mai 1878, n. 3448, ad 10, 2°) : — les gongs (S.R.C., 10 sept. 1898, n. 400, ad 3) — et autres instruments bruyants de même effet.

[4] De même, à chacune des deux élévations (cf. Cérém. des év., l. I, c. XXIX, n. 6).

[1] Voir le même dessin en petit, dans la rubrique particulière du Missel relative à la bénédiction de l'eau baptismale le Samedi Saint.

[2] Dans l'*Imitation* (l. IV, c. V, n. 15-18), il est fait allusion à la présence d'une croix tant sur la face antérieure que sur la face postérieure de la chasuble.

portèrent et portent encore sur le dos — du moins en France et en Belgique [3] — une grande croix latine.

Il ne semble y avoir aucune raison sérieuse de rompre, sur ce point, avec la tradition [4].

II. — A) La nécessité liturgique d'une petite croix sur le milieu de l'étole et sur celui du manipule ressort clairement de la rubrique que voici : « ...Sacerdos [celebraturus missam] accipit manipulum, osculatur CRUCEM in medio, et imponit brachio sinistro. Deinde ambabus manibus accipiens stolam, simili modo deosculatur, et imponit medium ejus collo... » (*Ritus servandus...*, tit. I, n. 3).

B) Bien qu'aucune ornementation supplémentaire ne soit requise pour ces deux pièces du vestiaire liturgique, c'est néanmoins un usage fort répandu, et depuis longtemps, que de faire broder aussi une croix à chacune de leurs deux extrémités. Aussi la plupart des auteurs [5] demandent-ils qu'il y ait toujours trois croix tant sur l'étole que sur le manipule. D'où l'allégation contenue dans l'un des *dubia* soumis en 1852 à la S. C. des Rites par le maître des cérémonies de la basilique patriarcale de Venise : « Utrum stola latior, qua utitur diaconus, dum tempore Adventus et Quadragesimæ deponit planetam plicatam, debeat habere intextas *tres cruces*, SICUTI HABENTUR IN STOLA COMMUNI ? » (S.R.C., n. 3006, *dub.* 7).

De nos jours, il est vrai, quelques auteurs, et, entre autres, Mgr Callewaert, [6], veulent qu'il n'y ait qu'une seule croix — celle du milieu — sur l'étole et sur le manipule. Sans doute estiment-ils que les deux autres croix habituelles y sont absolument inutiles.

Elles ne le sont pourtant pas partout. Ainsi, il est des diocèses où, depuis longtemps, c'est la coutume de faire baiser aux fidèles l'une de ces dernières croix [7] dans certaines circonstances, notamment lorsqu'ils se présentent à l'offrande [8], ou encore après que l'on a récité sur eux une péricope d'évangile [9]. Il est clair que, là, le maintien des trois croix traditionnelles sur l'étole et sur le manipule s'impose.

Même ailleurs, il n'y a nulle nécessité de faire disparaître de ceux-ci la croix des extrémités [10].

[3] En Allemagne, les chasubles modernes ont une croix sur chacune de leurs faces. — En Italie, elles n'en ont que sur la face antérieure, et c'est une croix en forme de « tau ».

[4] Tel paraît être l'avis de Mgr Callewaert : « In casula minore [sc. ævi nostri] semper sit crux latina ; in ampliore vero [sc. antiquiore], si crux sit latina, hujus brachia ne extendantur usque ad oram casulæ, ne, hac defluente super brachiis celebrantis, crucis brachia quasi fracta dilabantur ; si crux sit furcillata, utraque fascia ascendat directe in humeros... » (*De Missalis Rom. liturgia*, n. 469).

[5] V. g. : Gavanti, Cl. de la Croix, de Herdt, Bourbon, Martinucci, etc.

[6] « Cruces non requiruntur in [stolæ vel manipuli] extremitatibus, quæ convenienter alio modo ornantur » (*op. cit.*, n° 475). — Cela ne veut nullement dire qu' « il ne convient pas » d'orner d'une croix chacune des extrémités de l'étole et du manipule.

[7] C'est ordinairement la croix de l'une des extrémités de l'étole ; parfois, cependant, la croix de l'une des extrémités du manipule.

[8] Cf. Corblet, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie*, t. I, p. 224. — La S. C. des Rites (15 juin 1883, n. 3579, ad 1) a permis de continuer, là où il existe, l'usage dont il s'agit ici.

[9] V. g. sur un enfant qui vient d'être baptisé (cf. Corblet, *Histoire... du sacrement de Baptême*, t. II, p. 443-444 ; Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclés.*, t. II, p. 157).

[10] Ce qui surtout, en fait de passementerie liturgique, demanderait réforme, c'est la banale répétition de la figure de la croix sur des galons ou, de la sorte, le signe sacré du salut est devenu un simple motif ornemental

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

R. P. CAMILLO DE CARLO, M. I. — Jus religiosorum. — In-8 de 650 p., broché, 1050 fr. — Paris, Desclée et Cie, 1950.

L'auteur veut rassembler dans ce traité tout ce qui intéresse la législation concernant les religieux et les religieuses.

On y trouve donc non seulement l'explication des canons 492-681 du Code (*de Religiosis*), mais aussi celle de toutes les autres lois qui sont réparties dans d'autres sections du Code et qui doivent être observées par eux ; par exemple, celles qui concernent la Ste Eucharistie, la Pénitence, l'Ordre, les lieux sacrés, le magistère ecclésiastique, les associations de fidèles. On tient compte aussi d'autres ordonnances qui ne se trouvent pas dans le Code, mais dans des documents émanés du St-Siège relatifs aux instituts séculiers, au service militaire, etc.

Très attentif à n'omettre aucune loi ni aucun décret, l'auteur vise par contre à la brièveté en ce qui regarde l'histoire du droit ; il n'en retient que ce qui lui semble indispensable à une intelligence complète de la législation actuelle.

L'ordre suivi est celui du Code *De religiosis* ; les autres lois sont insérées dans ce cadre à la place qui semble le plus convenable. En appendice on trouve les *Normæ* suivies par la S.C. des Religieux pour l'approbation des nouvelles Congrégations, le recueil des questions auxquels les supérieurs ont à répondre dans le rapport quinquennal qui doit être envoyé à Rome, l'instruction relative à la clôture des moniales, enfin des modèles des pièces à fournir à l'occasion des Ordinations.

Ces documents sont en latin, comme tout l'ouvrage. L'auteur a visé à la clarté et aidé par une typographie parfaite, il a réussi à l'obtenir. Nous croyons que, selon son souhait, même des étudiants travaillant sans maître pourront arriver à des résultats satisfaisants en utilisant ce copieux ouvrage.

Dom J. DE MAULEON, O. S. B. — Traité sur l'oraison. — In-12 de 158 p. — Nouvelles éditions latines (1, rue Palatine, Paris-VI^e^), 1950.

Il n'est pas question dans ce livre des oraisons mystiques ni des phénomènes préternaturels qui peuvent les accompagner, mais seulement des degrés d'oraison auxquels peuvent parvenir les chrétiens qui s'adonnent à cet exercice avec discernement et avec persévérance. L'auteur a donc raison de dédier son ouvrage « aux débutants et aux personnes qui ne sont pas satisfaites de leur manière de faire oraison » (p. 10).

Il n'entend pas proposer une « méthode », mais seulement exposer des « principes ». Il résulte, cependant,